

**Labyrinthe****28 | 2007 (3)****Des Juifs contre l'émancipation**

Émancipation(s) ?

Pierre Savy et David Schreiber

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/2923>

DOI : 10.4000/labyrinthe.2923

ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 21 décembre 2007

Pagination : 105-123

ISBN : 978-2-9526131-5-6

Référence électronique

Pierre Savy et David Schreiber, « Émancipation(s) ? », *Labyrinthe* [En ligne], 28 | 2007 (3), mis en ligne le 01 octobre 2009, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/2923> ; DOI : 10.4000/labyrinthe.2923

Propriété intellectuelle

ÉMANCIPATION(S) ?

Pierre SAVY et David SCHREIBER
savy_pierre@yahoo.fr
schreiber.david@wanadoo.fr

La «question juive» n'en finit pas d'être nouvelle ou d'avoir, dans le débat public, une actualité évidente : entendons ici, par «question juive», non pas le problème de la spécificité ou de la singularité d'un peuple, mais celui de sa «survie» et de ce que, selon certains, elle comporte d'incompatible avec la modernité, dans son expression philosophique ou dans sa réalisation politique.

Il nous a paru opportun de partir des discours et des positions pour lesquelles la coexistence entre le judaïsme et le monde moderne ne va pas de soi ; de tenter de comprendre comment des hommes purent élaborer des discours juifs de refus de la modernité, et en particulier de la liberté que celle-ci voulait offrir. Au point de départ de notre réflexion, plusieurs phénomènes, sans doute corrélés, par rapport auxquels il convient de nous situer, sans nécessairement prendre position, mais en essayant de prendre la mesure réelle de ce qui se passe et des risques encourus. Dans cette perspective, nous n'avons privilégié le monde et le nom «Juif» que parce qu'ils nous parlent plus directement. Peut-être n'y a-t-il pas de raison de se limiter à eux, quoique de solides arguments nous invitent à les considérer comme particulièrement à même de faire obstacle à la modernité. Il serait sans doute possible de transposer certaines des questions soulevées ici à d'autres groupes ou religions. Nous laissons à d'autres le soin de le faire. S'il s'agit de ne pas rester dans les limbes de la théorie et du discours, mais de vérifier l'effectivité d'une réalité, c'est là que nous sommes allés, pour des raisons dont nous ne savons pas s'il faut dire qu'elles sont très complexes ou très simples.

Une situation

La réflexion procède d'un fort sentiment de surprise devant l'existence de textes vieux d'environ deux siècles et critiques à l'égard de ce qui représentait pour nous un socle reçu et indiscutable ; et de surprise

encore à la lecture, en 2003, des *Penchants criminels de l'Europe démocratique*, de Jean-Claude Milner, un livre qui, quelles que fussent la position rationnelle que nous adoptions par rapport à lui et l'opinion plus précise que nous nous en sommes faite depuis, provoqua chez nous un choc intellectuel. Difficile de lire sans se sentir interpellé sa peinture au vitriol du « Juif de négation », difficile de ne pas laisser planer une ombre de négation sur celle du « Juif d'interrogation ». Au-delà de cette lecture, mais à partir d'elle, une actualité journalistique, intellectuelle, éditoriale nous ramenait de façon récurrente à un discours de critique des Lumières, plus ancien qu'il n'y paraissait. L'objectif initial était de remettre en avant la mémoire de choses un peu oubliées, d'en esquisser une généalogie. Sur elles, il existe en fait maints travaux, peut-être moins lus que d'autres. Même une partie de l'œuvre de Levinas était moins connue que les écrits de philosophe humaniste dissertant sur autrui ou sur le visage ; cette voix-là était sinon tue, du moins peu audible.

En somme, que l'on critiquât des faits dont la positivité n'était guère discutée sans pour autant appartenir à l'« autre bord », celui de la réaction ou de l'antijudaïsme, voilà qui semblait incroyable. Qui a été formé dans la conviction d'une positivité de la Révolution française, de la laïcité et de l'universel, ne peut entendre qu'avec stupeur – d'aucuns parlent même d'effroi – des gens tenir un discours de critique envers ces choses.

L'écho rencontré par ce premier ordre de phénomène fut sans doute décuplé par d'autres éléments, plus ou moins convergents, et qui du moins dessinent un contexte. Un arrière-fond historiographique de réflexion plus dépassionnée sur l'histoire de France, en particulier la période vichyste et la responsabilité de l'État dans les événements consécutifs à la défaite de 1940 – responsabilité que l'État reconnut dans les années 1990. Un affaiblissement de l'État, marqué depuis les années 1970, et qui faisait naître des doutes sur sa capacité protectrice¹, particulièrement inquiétants pour les Juifs qui, depuis des siècles, comptent sur l'« alliance verticale² » pour les protéger ; et ce d'autant

1. Voir ce qu'en dit Pierre Birnbaum ici même, dans « Descartes ou le knout ? »

2. Sur ce thème de l'alliance royale ou verticale, voir Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2, *Imperialism*, New York, Harcourt Brace & Co, 1951, traduction française *Les Origines du totalitarisme*, 2, *L'Impérialisme*, Paris, Fayard, 1984 ; Yosef Hayim Yerushalmi, « Serviteurs des rois et non

plus quand, à diverses reprises, surtout depuis 2000, les violences commises en France contre des lieux juifs et des Juifs ont atteint des niveaux jamais vus depuis des dizaines d'années. Cette violence, combinée à la manière récurrente dont, sans doute depuis la guerre des Six-Jours, le conflit israélo-palestinien vient mettre en question en France la légitimité du projet sioniste, a mené bon nombre de Juifs français à une réflexion sur l'opportunité d'une existence juive en France. Il va de soi que, pour des raisons historiques, idéologiques, personnelles, les constats divergent sur ce phénomène. Il faudrait pour être exact, mais pas encore exhaustif, évoquer la place du débat sur la laïcité, l'intégration – et l'islam de France, dont le développement et l'accession au rang de deuxième religion du pays enrichit la question de la « diversité » et, avec un important décalage chronologique, pose des questions qui ne sont pas sans parenté avec celles que l'on a affrontées ici. Débat vaste et multiforme, mais qui sanctionne, à nos yeux, la mort d'un certain modèle, au fond jamais tout à fait incarné, d'abstraction universaliste qui ne voulait voir qu'un citoyen sans rien, un « homme sans qualité » que d'aucuns appelleraient « quelconque ».

Le point de départ du travail tient dans ces mille et un phénomènes qui, certes, ont des « tailles » différentes et obéissent à des logiques et à des temporalités diverses, mais qui concourent à la production chez nous d'un même sentiment de doute. Les choses ne vont plus de soi ; la « question juive » demeure posée.

La « légende » de l'émancipation

Sur le plan intellectuel, cette réflexion ne fut possible que dans un contexte précis : celui de l'affaiblissement d'une *doxa* de l'émancipation. Affaiblissement relatif, car dans la masse, si l'on songe aux manuels scolaires, aux commémorations officielles, à la culture commune, cette « légende dorée » domine sans doute encore. Avant de dire les causes et les symptômes de son affaiblissement, quelques mots de son contenu.

serveurs des serveurs. Sur quelques aspects de l'histoire politique des Juifs», *Raisons politiques*, 7, « La pensée juive », août-octobre 2002, p. 19-52 ; et récemment Pierre Birnbaum, *Prier pour l'État. Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, Paris, Calmann-Lévy, 2005.

L'émancipation, dont l'histoire écrite par de grands noms est encore couramment célébrée par une historiographie républicaine, patriotique et parfois consistoriale (voir tout récemment les commémorations du deuxième centenaire du Sanhédrin de 1807¹), a été soumise, depuis une vingtaine d'années, et à partir du bicentenaire de la Révolution en particulier, à un feu nourri de critiques venant parfois d'horizons divers ou résultant d'évolutions parallèles ou croisées et souvent étonnantes : à la légende, s'oppose dès lors une contre-légende dont notre actualité bruit tout autant. L'émancipation en France, au sens juridique et politique du terme, remonte à la Révolution. Encore doit-on préciser que le mouvement philosophique avait déjà transformé les esprits, surtout dans le monde allemand, autour de Moses Mendelssohn et de la *haskala*. Les réformes de Joseph II concernant le statut des Juifs, au début des années 1780, en sont les premières conséquences politiques. Dans le royaume de France, depuis le Moyen Âge, la présence juive n'était pas autorisée, mais tolérée. À la Révolution, on trouve des Juifs surtout en Alsace et en Lorraine, dans le sud-ouest du royaume (Bordeaux, Bayonne), dans le Comtat et à Paris. Le 28 janvier 1790, l'Assemblée constituante accorde les droits aux Juifs portugais, espagnols et avignonnais. Et le 27 septembre 1791, elle abolit, par un décret ratifié le 13 novembre, toute discrimination (tous les « privilèges ») concernant les Juifs, qui bénéficient désormais de tous les droits et devoirs des citoyens actifs ; l'émancipation est complète. Mais comprendre ce qui s'est véritablement déroulé oblige à remonter en amont et à descendre en aval. Chose que la *doxa*, qui embrasse sous un même jugement positif des événements complexes, ne fait guère.

En amont, un texte doit être évoqué : l'*Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*, écrit par l'abbé Grégoire en réponse à la question de savoir s'il est « des moyens de rendre les Juifs

1. Cette historiographie surabondante est représentée notamment par Bernhard Blumenkranz et Albert Soboul (dir.), *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, Toulouse, E. Privat, 1979 ; David Feuerwerker, *L'Émancipation des Juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du second Empire*, Paris, A. Michel, 1976 ; ou Badinter Robert, « Libres et égaux... » *L'Émancipation des Juifs, 1789-1791*, Paris, Fayard, 1989. Des approches critiques ont ensuite été formulées, notamment par Éric Smilévitch, « Halakha et code civil. Questions sur le Grand Sanhédrin de Napoléon », *Pardès*, 3, 1986, « Paris-Jérusalem. Les Juifs de France : Aventure personnelle ou destin collectif ? », p. 9-28, ou Binyamin Tagger, « Napoléon et le grand Sanhédrin », *Kountrass*, 9, 1988, « Napoléon et les Juifs », p. 18-24. Voir enfin, tout récemment, Pierre Birnbaum, *L'Aigle et la Synagogue. Napoléon, les Juifs et l'État*, Paris, Fayard, 2007, qui met en avant toute l'ambivalence du projet napoléonien.

plus heureux et plus utiles en France», *ouvrage couronné par la Société royale des sciences et des arts de Metz, le 23 août 1788*, et publié l'année suivante, à Metz encore. En aval, dans la Révolution et après elle, un homme joue un rôle décisif dans la structuration du judaïsme français au XIX^e siècle et même au-delà : Napoléon Bonaparte. Ce conquérant est aussi présenté comme celui qui apporta grandeur et liberté aux peuples d'Europe : et si l'on porte son regard vers les Juifs, on perçoit, dans cette épopée, des parfums de sortie d'Égypte, on entend l'air des esclaves de *Nabucco*. L'Empereur occupe une place importante dans ce dispositif idéal. Avec le Concordat, il rétablit le catholicisme comme religion d'État ; mais, avec l'Assemblée des notables juifs, qui se tient en 1806, et le Grand Sanhédrin, qui s'ouvre en février 1807, il organise aussi en profondeur la vie des Juifs.

Cette politique suit pourtant une véritable réaction à l'égard des Juifs, qu'illustre bien le texte publié par Louis de Bonald le 8 février 1806 dans *Le Mercure de France*, et à laquelle Napoléon lui-même participe. Les membres du Sanhédrin, que préside le rabbin David Sintzheim, doivent se prononcer sur la compatibilité entre loi civile et loi religieuse, et s'efforcent de répondre, de façon un peu acrobatique, aux questions qui leur sont posées. Mille et une opinions ont été exprimées sur cette figure du rabbin Sintzheim : un article polémique l'a décrit comme un traître, tandis que le pourtant fort orthodoxe 'Hatam Sofer (1763-1839) fit de lui, en 1812, une oraison funèbre élogieuse. Benny Lévy lui-même, peu enclin à la tendresse envers les rêves émancipateurs et intégrateurs des Juifs, dit son mérite, et écrit que l'émancipation

a permis l'acquisition de propriétés du corps qui pouvaient cruellement manquer aux Juifs pour étudier en paix. [...] Nous n'allons pas reprocher à Napoléon d'avoir voulu nous contraindre aux mariages mixtes. Cela n'a pas de sens. Mieux vaut saluer la détermination de Rav Sinzheim [*sic*] – que sa mémoire soit bénie – qui résista pied à pied à l'empereur, et ne céda pas sur l'essentiel – précisément sur les mariages mixtes – tout en mesurant la portée des nouvelles propriétés des corps que l'émancipation offrait aux Juifs.

Gardons-nous, toutefois, au terme de cette rapide présentation de la légende dorée de l'émancipation, de tout franco-centrisme : le (contre-) modèle, pour certains, est plutôt constitué par la « sortie du ghetto » émancpatrice, à l'allemande, l'émancipation politique des Juifs enta-

mée avec la loi de 1812 en Prusse, et non par l'émancipation française. Autre limite au franco-centrisme : de l'autre côté de l'Atlantique, une nation fondamentalement religieuse et même fondamentalement chrétienne naquit, qui permit toujours déjà l'existence de « minorités ». Gardons-nous également de rendre monolithique une période complexe et foisonnante : 1791 n'est pas 1793, et les réunions de 1806-1807 sont contredites par le « décret infâme » du 17 mars 1808, qui impose aux Juifs diverses restrictions juridiques en contradiction avec la loi commune, et revient sur l'essentiel des concessions. Il n'en reste pas moins que l'émancipation française demeure un des points centraux de la question juive occidentale.

Déconstruire la notion

Nous l'avons dit : les circonstances – soit le constat d'un relatif échec – accablent la légende. Deux points décisifs apparaissent, quand la critique de l'émancipation se fait argumentée.

Premier point : l'ambiguïté du projet révolutionnaire lui-même. La concession de l'égalité juridique va de pair avec un espoir, celui de voir les Juifs se régénérer par cette voie. Le lexique importe, car le terme « émancipation » lui-même n'apparaît que plus tard. On parle alors plutôt de « régénération », amélioration (*Verbesserung*), d'admission (*Aufnahme*), de « réforme »¹. Quoique compatissant, l'*Essai* de l'abbé Grégoire comprend de nombreux passages qui aujourd'hui dérangent. On s'étonne de voir encore célébré ce monument. Mais il ne diffère guère, en substance, des textes programmatiques écrits par la bourgeoisie juive elle-même. Les généreuses déclarations de Stanislas de Clermont-Tonnerre sont aussi très restrictives². L'émancipation fut donc toujours ambiguë. Du reste, certains refusèrent sur le moment même cette liberté trompeuse qu'on leur offrait. Rien de plus, en France, que des inquiétudes et des résistances face aux volontés jugées

1. Voir Jacob Katz, « The term "jewish emancipation": its origins and historical impact », dans *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*. Cambridge, éd. Alexander Altmann, Cambridge, Harvard University Press, 1964, p. 1-25. « Émancipation » n'apparaît que dans les années 1820, selon Katz, en Angleterre d'abord à propos des catholiques, en Allemagne ensuite à propos des Juifs.

2. « Il faut tout refuser aux Juifs comme nation ; il faut tout leur accorder comme individus ; il faut qu'ils soient citoyens » (*Le Moniteur universel*, 23 décembre 1789).

Émancipation(s) ?

excessives de normalisation – ainsi, déjà en 1791, la lettre exceptionnelle qu'un Juif de Lorraine, Berr-Isaac Berr, adresse « à ses confrères ». Elle célèbre l'émancipation avec enthousiasme, mais elle donne aussi le sentiment que le danger est perçu :

À Dieu ne plaise ! que j'entende vous parler de la profession de notre religion ou de l'exercice de notre culte ; je me garderai bien de vous proposer d'y toucher ; ceux d'entre vous qui, pour des avantages quelconques, qu'ils croiraient entrevoir dans la nouvelle Constitution, se permettraient de changer les dogmes de leur religion, seraient à mes yeux des monstres [...]¹.

On songe aussi à ces Juifs pieux qui, en Europe orientale, prirent position contre l'émancipation et souhaitèrent la victoire du tsar. Toutefois, que les Juifs en voulussent ou non – et, très majoritairement, ils en voulurent ; et n'oublions pas qu'à côté de Grégoire on trouve le texte de Zalkind Hourwitz – l'émancipation fut accordée, ici peu après 1789, là bien après, ouvrant la période de l'égalité politique au sein des États-nations. Jusqu'à la création d'Israël, cela signifiait à la limite, pour ceux qui acceptaient d'y souscrire, la fin du « Retour à Sion » et la scission définitive du théologique et du politique – en fait, le plus souvent, s'élaborait une façon plus fragmentée de considérer les réalités, sans aller jusqu'à dire que jamais ne serait reconstruit le Temple, mais encourageant à un plein investissement dans la patrie.

Deuxième point, dans la critique de l'émancipation : la logique qui sous-tend le projet du grand Sanhédrin de Napoléon apparaît clairement comme un moyen de contrôle pour accélérer le processus « régénérateur ». Le rapport avec l'État paraît premier : organisation des cultes par l'État, mais aussi, « de l'intérieur », « modernisation » du culte ou de la loi. L'exemple du Consistoire et du « modèle consistorial » offre la possibilité, si discutée et sans doute ambivalente, d'organiser la communauté dans la République. L'idée est de proposer un modèle acceptable, qui maintienne au mieux la possibilité d'exercer un « culte » sans tomber dans la constitution, inacceptable dans les États de la modernité,

1. Berr-Isaac Berr, *Lettre d'un Citoyen, « Berr-Isaac Berr » Membre de la ci-devant communauté des Juifs de Lorraine, à ses confrères*, Nancy, 1791, publiée dans *Les Juifs de France. De l'émancipation à l'intégration (1787-1812). Documents, bibliographie et annotations*, éd. Richard Ayoun, Paris et Montréal, L'Harmattan, 1997, p. 71-80.

d'un «État dans l'État». Un *beit-din* n'est légal que tant qu'il ne s'occupe que de «culte» – or parler de «culte» renvoie à un découpage en domaines qui n'a, dans la logique du droit rabbinique, aucun sens. Cette confessionnalisation du fait juif s'observera aussi, bien plus tard, pour l'islam, ou même pour la religion chrétienne – qui a, en 1917, procédé à une réduction drastique du droit canonique. Processus de confessionnalisation qui n'est du reste pas propre aux sociétés chrétiennes – l'État d'Israël ne cantonne-t-il pas la juridiction des juges religieux (les *dayanim*) à un nombre restreint de domaines: la *kashrut*, le shabbat, l'enterrement et les questions matrimoniales?

Sur ces aspects, les débats ont été nombreux, dès la création du Consistoire et jusqu'à la séparation de 1905, et même au-delà. Ils ont contribué à déplacer la notion d'émancipation dès lors que se présentait le risque d'assimilation. L'histoire des consistoires, de leur rapport au Consistoire central et de la lutte en son sein entre laïcs et religieux est rendue particulièrement opaque pour cette raison: institutions de «protection» des Juifs permettant au judaïsme d'atteindre une visibilité égale à celle des autres cultes «autorisés», les consistoires furent aussi des foyers d'émancipation «organisée», «par le haut», et donc des vecteurs d'uniformisation et d'assimilation, la bourgeoisie juive parisienne «émancipée» ayant largement encouragé et appliqué ces réformes. La position de force du Consistoire fait de la figure de l'israélite une figure déterminante. Les mondes alsacien puis algérien en feront les frais, tout comme les petites communautés contraintes de renoncer à leur autonomie. Cela rend complexe l'histoire du Consistoire: a-t-il été un moyen au service de l'État pour accélérer la «régénération», ou au contraire le gage d'une «résistance» du fait juif face à l'État? Sans doute a-t-il pu être les deux à la fois au gré des circonstances et des retournements, ouvrant une sorte d'espace de négociation entre les impératifs de la «régénération» et le souhait de «protéger» les Juifs, relais efficace de «l'alliance verticale»¹.

C'est ici la notion de «régénération» qu'il faudrait interroger davantage, dans la mesure où elle se heurte à l'orthodoxie traditionnelle². Ce

1. Voir sur ces aspects la contribution de David Nadjari ici même, «L'émancipation à "marche forcée": les Juifs d'Algérie et le décret Crémieux».

2. Voir, pour la période révolutionnaire, et dans d'autres contextes, Mona Ozouf, *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989.

qu'affirme en substance Franz Rosenzweig : l'émancipation des Juifs entend faire d'eux des égaux, sur le plan juridique et politique, des autres hommes, mais elle entend aussi les libérer de liens non naturels¹. Le judaïsme libéral, héritier de la *haskalah*, est alors pensable comme une émancipation vers l'intérieur : suivant le modèle de l'émancipation, les libéraux s'émanciperaient de leurs normes rabbiniques et de l'obligation de respecter la tradition². Deux siècles plus tard, on se dit que l'enthousiasme des hommes de l'époque s'explique, mais plus étrange est la cécité des auteurs contemporains, prompts à chanter les louanges de cette « régénération » pourtant si clairement porteuse d'assimilation, et d'une assimilation visée et volontaire, et non consécutive et contingente. La « régénération » a signifié que l'octroi du pouvoir de participer à l'élaboration de la loi et à la vie de la cité ne suffisait pas à intégrer les Juifs à la société. La force de l'État n'était donc pas seulement dans sa capacité à défendre les Juifs, mais aussi dans sa capacité à les intégrer. Aux droits répondent des devoirs. En particulier parce qu'il faut savoir faire la différence entre soi-même, son groupe, et le « Tout » de la nation.

xx^e siècle : la solution sioniste

Aujourd'hui, en France, l'État et la nation n'attendent plus des Juifs un tel renoncement. L'émancipation a pu passer un temps par le refus de tels sacrifices. Depuis 1905, le Consistoire n'a plus vocation à imposer la « régénération ». La voie fut donc ouverte, à partir de cette date, pour une vie juive réellement indépendante. Sauf que le problème ne s'est pas arrêté là – surtout quand, dans les années de 1940, l'appareil d'État lui-même devint le moyen mis au service de l'antisémitisme virulent, celui qui ne s'embarassait même plus des tours et détours de la « régénération ». Et que le xix^e siècle finissant et le xx^e siècle ont accouché d'un élément nouveau, pensé comme solution radicale au problème : le sionisme.

1. Franz Rosenzweig, *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, éd. Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, J. Vrin, 2003.

2. Voir ici, sur la complexité de la figure de Moses Mendelssohn, « *Aufklärer* entre deux feux », la contribution de Franck Lemonde.

Dans ce dispositif très instable, la voie sioniste occupe une position particulière. On peut poser que les Juifs sont, depuis le tournant des époques moderne et contemporaine, confrontés à un dilemme – la possibilité de l'émancipation. Assez tôt, le sionisme fut conçu comme une sortie de ce dilemme. Il se veut comme une alternative aux deux voies empruntées successivement par les Juifs, le « ghetto » d'abord, l'émancipation ensuite. C'est ainsi que Herzl présente le sionisme dans *Altneuland* :

Jadis, ils avaient vécu en communauté, dans la persécution, sous l'oppression, dans le ghetto. Plus tard, ils avaient connu la liberté, quand l'égalité des droits leur fut accordée par les peuples civilisés. Mais dans leur *Judengasse*, leur ghetto spirituel ou physique, ils vivaient sans honneur, sans défense, sans droits, et quand ils le quittaient, ils cessaient d'être juifs. Les Juifs ont besoin d'être à la fois une communauté et des hommes libres.

Herzl procède ici à un déni de l'orthodoxie diasporique : conformément au projet sioniste, il décide d'ignorer la (néo-)orthodoxie, ni sioniste ni assimilatrice. Mais les choses sont complexes. À strictement parler, l'exil n'a rien à voir avec la résidence hors d'Israël. Du reste, l'épisode de *'Hanuka* ne prit-il pas place durant l'« exil grec », survenu lors même que les Juifs vivaient en *Eretz-Israël* ? L'idée d'« exil » renvoie à l'absence du Temple ou à l'impossibilité de pratiquer correctement le judaïsme, non pas à une conception territoriale – et la fondation de l'État d'Israël n'y change rien. Partout, et jusqu'en Israël, une bonne partie du monde ultra-orthodoxe continue de refuser la « solution » sioniste et formule son refus en des termes théologiques et politiques. Il est vrai, et paradoxal, que les *'haredim* choisissent souvent de vivre dans un État peu conforme à leur idéologie non-sioniste ; c'est que beaucoup jugent, pratiquement, qu'une vie pleinement juive est plus aisée en Israël. Reste à savoir si l'assimilation au monde laïque ne menace pas en Israël autant qu'ailleurs¹. Nombreux sont ceux qui jugent que la fondation de cet État, en 1948, ouvre une troisième période – est-ce ou non la fin de la dispersion ? Le problème « théologique » est lourd, et il ne nous appartient assurément pas de le trancher ici, ni

1. Tous aspects développés dans ce numéro par Aurélia Smotriez, « Émancipation, sionisme et éducation : aux origines du système scolaire israélien ».

même de le discuter. On notera seulement l'oscillation entre, d'une part, la contestation des formes, jugées trop « laïques », que prend l'État d'Israël, et, d'autre part, position plus extrême, le refus de son existence même, sur des bases « théologiques ».

Il existe, dans l'État d'Israël, à la rigueur, la possibilité d'une assimilation : perdre la religiosité en considérant qu'être là-bas suffit à faire juif et à vivre la judéité, sur une base ethnique, et non plus « religieuse ». C'est que la fondation de l'État d'Israël réethnicise la judéité ; elle tend à l'ancrer dans un « peuple », voire dans une nation. On peut au contraire tenir qu'Israël est constitué des descendants de Jacob, et que ce qui lie cette descendance en un peuple, de façon durable sur plusieurs générations, ce n'est ni une « terre juive », ni une « culture juive », deux notions hautement problématiques, mais bien la reconnaissance du Dieu d'Abraham, de ses commandements et de leur médiation par la tradition : la solution sioniste paraît alors partielle. Elle n'a en tout cas pas mis un terme aux débats.

Où en sommes nous ?

L'enjeu est-il encore réel ? Une fois ces retours historiographiques opérés, à quel type de réalité sommes-nous confrontés aujourd'hui ? Des ambitions politiques de l'émancipation-régénération, il n'y a plus guère de défenseur officiel. La seconde moitié du xx^e siècle a suffisamment mis en évidence les risques encourus, surtout quand tout semblait subitement se transformer en son contraire : l'antisémitisme. Le renouveau de la vie juive en France depuis 1945 est assez peu contestable. Nécessite-t-il qu'on en appelle à la « désassimilation », selon le terme de Pierre Birnbaum¹ ? L'idée rejoint les critiques récurrentes de l'illibéralisme du « modèle » français² et conduit à mettre en avant une critique des « Lumières » contractualistes et universalistes, et de l'abstraction des « droits de l'homme et du citoyen » désincarnés de toute l'épaisseur concrète des groupes humains. On peut dès lors opposer

1. Voir Pierre Birnbaum, *Géographie de l'espoir. L'exil, les Lumières, la désassimilation*, Paris, Gallimard, 2004, et l'entretien qui ouvre notre dossier.

2. Voir en particulier Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politique français*, Paris, Le Seuil, 2004 et du même auteur, « Fondements et problèmes de l'illibéralisme » français », *Revue des sciences morales et politiques*, 2001, p. 21-40.

une généalogie alternative, qui passe moins par les « contre-Lumières » que par d'autres Lumières. Plutôt qu'une ligne Spinoza-Voltaire, une ligne plus tolérante, passant par Montesquieu, Tocqueville ou Burke relu par Hannah Arendt. Même si la société française est « une société qui a trouvé son équilibre dans l'État », pour reprendre les termes de Pierre Birnbaum ici même, le modèle d'une société américaine où la vie juive aurait pu s'épanouir sans heurts, sans contradiction, sans séparation, surgit comme référent. Plus concrètement, la critique de Pierre Birnbaum débouche sur l'espoir d'une subjectivité juive pleinement assumée au sein même de la science universitaire. La France n'a jamais su faire une place réelle à la « science du judaïsme » et n'a pas permis à son élite intellectuelle d'affirmer son appartenance juive, au nom de la vocation au savoir universel des sciences humaines et sociales. Il est grand temps d'inverser la tendance, à l'instar de ce qu'il a été donné de faire à certains penseurs allemands ou anglo-saxons. Mais sur le fond, le modèle républicain paraît encore préférable à tout affaiblissement qui entraînerait le surgissement d'un communautarisme incontrôlable. L'espace commun de la citoyenneté et de la loi a pris définitivement le relais de l'« alliance verticale » avec le pouvoir. Et quand la tempête recommence à souffler dans le sens d'un antijudaïsme renouvelé, mieux vaut encore défendre cet espace commun et ses impératifs que de risquer le déchaînement des forces obscures. Les plus hardis des Juifs « républicains » réclament l'inscription d'un droit à la différence culturelle dans la Constitution et l'application de ce droit à l'éducation, la culture, etc.¹ La plupart s'en tient au cadre établi, jugeant qu'il est encore préférable à un hasardeux déséquilibre en faveur de la « société ». En somme, avec l'émancipation et la « difficile liberté » qu'elle a apportée aux Juifs, l'on est sur la « corde raide » ; contraints d'occuper une position stimulante mais instable, entre assimilation et refus, entre politique et étude. Il est peut-être impossible d'être tout à fait juif après l'émancipation, il n'est pas possible ou souhaitable d'y renoncer² : on s'arrange. L'optimisme permet de juger possible, quoique instable, une existence juive en diaspora, soutenue par un effort de concilier une

1. C'est le cas de Philippe Lazar, président du cercle Gaston-Crémieux et directeur de la revue *Diasporiques*.

2. Voir Leo Strauss, *Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie*, Paris, La Table ronde, 2001.

humanité soucieuse d'égalité avec des cultures, des pratiques et des mémoires propres.

La critique peut se faire plus radicale. Elle rejoindrait alors les positions d'un Shmuel Trigano, du moins telles qu'il les énonçait au début des années 1980¹. Après avoir dénoncé les formes perverses de l'émancipation et la violence de l'abstraction universaliste sur l'homme « réel », il accusait sans détour le franco-judaïsme, ses cadres communautaires et son aristocratie bourgeoise de stériliser la renaissance spirituelle juive. Les critiques avaient le mérite de déceler les traces inertes laissées par le modèle de l'israélite et par les structures consistoriales, même là où l'on s'y attendait le moins. Les cadres communautaires en place étaient accusés de confisquer un élan démocratique en son sein, de laisser les Juifs français se complaire dans un attachement mythique à un État d'Israël « imaginaire » et de ne pas chercher plus loin. Affaire de structure, selon lui, plus encore que de choix volontaires :

Si, dans ce pays, les Juifs sont toujours « ailleurs », en l'occurrence en Israël, c'est peut-être parce que la France les y conduit logiquement, nécessairement, aujourd'hui, comme seule forme de leur existence en France. En effet, comme le Juif positif et historique (*a fortiori* la nation juive) est interdit en France, alors Israël, figure « externe » et non judéo-française, devient la seule figure du Juif possible en France, la seule figure autorisée pour une collectivité qui, objectivement, s'affirme comme telle en France².

D'où l'insistance sur le renouveau de l'étude juive, la recherche d'une philosophie de la Torah et l'espoir mis dans la destination messianique du peuple juif au sein des nations. Sur bien des points, le Trigano des années 1980 ne paraît guère éloigné des positions plus récentes de Jean-Claude Milner ou de Benny Lévy. Du dehors ou du dedans, dans une perspective critique philosophique ou dans la pers-

1. Voir Shmuel Trigano, *La Nouvelle Question juive : l'avenir d'un espoir*, Paris, Gallimard, 1979 ; *La République et les Juifs après Copernic*, Paris, Presses d'aujourd'hui, 1982 ; *La Demeure oubliée : genèse religieuse du politique*, Paris, Lieu commun, 1984 ; *Philosophie de la Loi. L'origine de la politique dans la Tora*, Paris, Le Cerf, 1991. Aujourd'hui, les positions de Trigano ont changé ; il en appelle plutôt au maintien ferme des formes de l'État républicain : le péril « communautariste » et l'antisémitisme « islamiste » ou « altermondialiste » ont changé la donne à ses yeux. Voir *L'Avenir des Juifs de France*, Paris, Grasset, 2006 et les dossiers en ligne de l'Observatoire du monde juif (<http://obs.monde.juif.free.fr/>, visité le 25 septembre 2007).

2. Shmuel Trigano, *La République et les Juifs après Copernic*, op. cit., p. 177.

pective de Juifs désireux de respecter « la Loi et les commandements », on lit une remise en question du modèle grec et occidental, pour en finir avec la « politique » et avec le couple universel/particulier. Couple « piège » pour Trigano, « monstre à deux têtes » dont l'État-nation devient la « diabolique machinerie¹ ». Pour Benny Lévy, il s'agit de renouer avec une judéité déprise de l'influence occidentale, en faisant souvent passage, en guise d'étape intermédiaire dans ce trajet, par la pensée d'Emmanuel Levinas, dans ce qu'elle porte de critique à l'encontre de la philosophie occidentale.

L'Institut d'études lévinassiennes, fondé en l'an 2000 à Jérusalem par Benny Lévy, Alain Finkielkraut et Bernard-Henri Lévy, est aujourd'hui le lieu par où s'opère le passage. Car la lecture humaniste et consensuelle d'Emmanuel Levinas ne doit pas cacher en lui le penseur anti-occidental. Alors on comprend la généalogie intellectuelle de nos dénonciateurs en colère, Benny Lévy et Jean-Claude Milner : Levinas a accusé la conscience philosophique occidentale – Kant, Hegel – de vouloir englober l'autre. Elle ne peut sortir d'elle-même : c'est un système clos où s'exerce une violence sur l'autre, dans un vrai totalitarisme égocentrique.

La présence du thème dans l'actualité intellectuelle est nette depuis le milieu des années 1980 ; notre enquête se devait, à rebours, de chercher à reconstruire la « généalogie » de ce thème jusqu'au début du XIX^e siècle, *via* Hermann Cohen, Gerschom Scholem, Martin Buber². Pourquoi toutes ces questions, et avec elles toutes ces figures, sont-elles revenues sur le devant de la scène ? Les positions sont polémiques et les débats parfois vifs. Autour de ce que l'on a pu appeler le « nouveau paulinisme », se fédèrent en effet des penseurs hostiles à tous ces retours, déployant une autre vision de l'universalisme dont l'accomplissement passerait plutôt par la disparition du mot « juif ». L'ironie étant que ces quelques hommes furent souvent assis sur les mêmes bancs et engagés dans les mêmes mouvements politiques.

1. *Ibid.*, p. 192.

2. Voir ici même l'article d'Héloïse Hermant, « Refus des Lumières : les penseurs du retour face au danger de la dissolution de l'identité juive ».

Le nom « Juif »

Pour Jean-Claude Milner, le nom « Juif » est l'étendard d'une résistance. Celle qui s'oppose à une conception de l'universel comme « illimitation ». L'émancipation ne fut pas seulement l'acte politique par lequel les droits de l'homme et du citoyen venaient offrir l'égalité aux Juifs de France. Ce fut une étape du long processus d'assimilation par lequel œuvraient l'universel « illimité », la logique du *tous* par opposition à celle du *tout*¹. L'illimitation aborde l'universel par le « quantitatif » et le « quelconque », le retrait de tout contenu. La « société démocratique » ou « verbale » fut une machine à fabriquer l'homme comme être « quelconque ». Principe de liberté apparente puisqu'elle donne à l'individu l'illusion d'une puissance sur lui-même et sur les autres, alors même qu'elle voile les formes réelles de la domination. « Voulant l'égalité substantielle, la démocratie verbale plonge les êtres parlants dans l'espace du commensurable et du substituable². » D'où le paradoxe :

Contrairement aux légendes qui courent dans les démocraties, l'individu n'est pas le lieu géométrique de la force ; il est le lieu géométrique de la faiblesse. Il est faible par rapport à toute espèce de regroupement ou d'institution – famille, foule, masse, administration, État, etc. –, seraient-ils animés des meilleures intentions³.

La philosophie politique a longtemps cherché à penser les limites de ce phénomène mais elle a aujourd'hui renoncé : les formes de l'État moderne, la politique des droits de l'homme *et* du citoyen, la République ont pu en leur temps apparaître comme des moyens mis en œuvre pour contenir la logique de la « société⁴ ». Ils relèvent du « modèle clas-

1. Sur ce que le terme « universel » recèle de complexité et d'équivoque, voir Jean-Claude Milner, « Une conversation sur l'universel », *Cahiers d'études lévinassiennes*, 6, 2007, p. 77-91. C'est Alexandre et l'époque hellénistique qui, aux yeux de Milner, engagent l'histoire sur le terrain d'un universel illimité plutôt que sur un universel de la limite. Selon lui, il reste à faire une histoire complète de cette notion, trop obscurcie par ses usages multiples.

2. Jean-Claude Milner, *La Politique des choses*, Paris, Navarin, 2005, p. 26.

3. *Ibid.*, p. 15.

4. Les « droits de l'homme » ont alors une double face. Du point de vue de la « démocratie verbale », ils sont l'arme avec laquelle les minorités ou les nouveaux despotes prolongent la logique de l'universel illimité. Mais en tant qu'ils furent aussi une création de la philosophie politique et du modèle logico-politique, ils « matérialisent une figure de la limite ». Voir *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, *op. cit.*, p. 93. De la même manière, Jean-Claude Milner a distingué le « paradigme »

sique» de la politique, fondé, plutôt que sur l'autorité, sur la règle – et son corollaire, l'exception –, sur la répartition stricte des pouvoirs et la délimitation des espaces, et dont l'histoire commence avec l'État «westphalien» et s'achève avec l'État-nation. Or cette réalité historique est définitivement derrière nous, selon Jean-Claude Milner; elle n'a pas résisté à la déferlante illimitation du social¹. Inutile de la regretter, la nostalgie et la mémoire sont de peu d'intérêt. L'État-nation a disparu avec la Première Guerre mondiale; les formes politiques qui l'accompagnaient subsistent, y compris dans la gestuelle démocratique du vote et de la souveraineté du peuple. Mais elles n'intéressent plus personne. Un modèle «non-classique» s'est imposé, dont les États-Unis sont l'incarnation contemporaine. L'universel illimité n'ayant plus de bornes, on n'y trouve que des «minorités», quantitativement nombreuses mais toujours minoritaires dans un espace infini. Chaque entité collective qui surgit dans ce cadre (le nombre importe peu) définit ses propres règles et «toute minorité a le droit d'obliger la majorité parce qu'en vérité la majorité est, face à elle, un amas de minorités indistinctes²».

Cette logique est à l'œuvre en Europe mais elle rencontre, plus fortement qu'ailleurs, un problème: le nom «Juif». Il est la figure de la limite, le support de l'exception. À partir d'une théorie du «nom», Jean-Claude Milner cherche à montrer comment le nom «Juif» ne peut en aucune manière entrer dans le processus de l'illimitation. L'émancipation apparaît dès lors comme l'une des solutions logico-politiques pour résoudre le «problème juif». En Allemagne, la solution est passée par le Savoir et l'Université³: le «Juif de savoir» fut l'équivalent allemand du Juif émancipé, dans un contexte qui ne permettait pas la réponse politique. Hannah Arendt en fut la figure exemplaire. Mais tout comme la réponse logico-politique de l'État-nation (et son incarnation «républicaine») a sombré en 1914, la réponse qui fut celle

des Lumières comme matrice de la modernité, le «moment» des Lumières qui s'inscrit encore dans le logico-politique, et «l'idéal» des Lumières, «idéal de l'entendement audacieux» auquel il souscrit, bien évidemment. Voir les réponses qu'il a apportées à Catherine Kintzler sur le blog de celle-ci: <http://www.mezetulle.net/article-1779863.html> (visité le 25 septembre 2007). Merci à Renaud Pasquier de nous avoir signalé cette référence.

1. Jean-Claude Milner, «Les pouvoirs: d'un modèle à l'autre», *Élucidation*, 6/7, p. 9-13.

2. *Ibid.*, p. 11.

3. Voir Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.

de l'assimilation par le savoir a disparu avec la Shoah¹. Jean-Claude Milner invite alors à faire de cette limite le point de départ d'une contestation radicale du processus de l'illimitation sociale. Il ne sert à rien de chercher une solution à cette figure du « limité », toutes conduisent à la catastrophe. Au contraire, c'est de sa force de contestation qu'il faut partir.

Prenant la forme d'un nom à la première personne, et plus encore d'un nom « propre », l'énoncé « Je suis juif » est une manière de dire « je » qui met la fonction de société en « suspens »². On retiendra surtout cette idée d'une figure individuelle comme point de force, subjectivité vraie capable de donner forme à un universel de la qualité, de l'intensité et non de la quantité, par où passe la seule liberté. Dans le nom « Juif », l'universel singulier s'oppose à l'universel pluriel, le limité à l'illimité³.

Reste que la théorie du « nom propre » pose problème : on comprend mal ce qui fait l'intensité du nom propre « Juif » par rapport à tout nom en « première personne ». Et la question se pose de la « transposabilité » d'un tel modèle à d'autres « noms ». Le nom propre n'est pas celui que le sujet se donne à lui-même. Il vient de ses « donateurs », du père et de la mère. S'agit-il d'insister, par ce biais, sur ce que le nom propre maintient de la « quadruplicité », la règle des sexes et le principe de filiation qui en découle (père/mère, parent/enfant), auxquels s'attaquerait aujourd'hui l'universel illimité⁴ ? S'agit-il plutôt d'en faire le vecteur concret d'une autre transmission, celle de l'étude des textes sacrés, dont Benny Lévy a offert la plus belle figure à Jean-Claude Milner ? Car le « pari » de Jean-Claude Milner est athée et matérialiste ; en outre, il refuse la voie « ethnique ». À la question de Spinoza : « Pourquoi ce

1. Pour Milner, l'État nazi ne relève déjà plus du « modèle classique » et de ses soubassements logico-politiques. D'où la déception d'un Carl Schmitt qui avait bien cru pouvoir s'y tenir en philosophe.

2. On lira les précisions que Milner a apportées concernant cette théorie du « nom » sur le blog de Catherine Kintzler.

3. Voir « Une conversation sur l'universel », art. cit., p. 77 : « être libre, c'est seulement être libre de n'être pas quelconque et dire "je", c'est parler en tant qu'on n'est pas un autre ; il s'agit selon une heureuse expression de l'usage de parler en son nom propre. » Et plus loin : « Dans ce monde, il est possible que le nom Juif soit seul à pouvoir désormais être affirmé avec suffisamment de force pour que l'universel y résonne au singulier ». C'est sur ce point que Milner se distingue de Badiou qui, lui aussi mais par d'autres voies, pose la question d'un universel qui ne soit pas la prolifération marchande des « identités ». Voir Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1997 et plus récemment *Portées du mot « juif »*, Paris, Lignes, 2005. On sait à quel degré de bêtise et de vociférations inutiles est parvenu le débat suscité par ce dernier livre ; seule la préface importe aujourd'hui. Notons simplement que là où Badiou voit un mot, Milner voit un nom.

4. Voir *Les Penchants...*, op. cit., p. 118-124.

maintien du peuple juif?», il ne choisit pas de répondre en empruntant la voie de la Révélation et de la transcendance. Il y a des noms propres juifs parce qu'il y a des hommes de l'étude, les descendants des pharisiens, les anti-zélotes, ceux qui ont refusé les compromis judéo-païens ou judéo-chrétiens, opposants immémoriaux à toutes les tentatives politiques ou culturelles de l'universel illimité. La définition en est large. Elle regroupe tous ceux qui s'interrogent ou s'affirment :

Pieux ou agnostiques, instruits ou non dans le Talmud, ils tiennent tous que ce nom n'est pas né avec eux, ni avec leurs parents, ni avec les lois anti-juives, ni avec l'affaire Dreyfus, ni avec les pogromes, etc. Qu'il n'est pas réductible à quelques souvenirs de yiddish ou de cuisine d'Europe centrale¹.

On mesure ici la rupture par rapport à Sartre et aux *Réflexions sur la question juive*. Le Juif n'est pas une création de l'antisémite, ni même de l'Autre. Le mot n'est pas seulement un prédicat qui définit des classes d'appartenance à partir de faits objectifs et extérieurs. Cependant, ne l'est-il pas *aussi*? Nous vivons dans un monde où bien des choses se jouent *aussi* dans le pluriel. Que penser des minorités qui disent « nous sommes juifs »? Que devient l'universel singulier dans ce passage au pluriel? Sans compter qu'il existe un État juif : l'envisager du seul point de vue de ce qu'il signifie pour l'Europe, comme le fait Jean-Claude Milner, c'est esquiver le problème de ce qu'il peut signifier pour les Juifs et la conséquence qu'il peut avoir sur leur destin.

La position de Jean-Claude Milner est de résistance, nous l'avons dit. Avec cet éloge de l'étude, certains verront le trait d'union entre le philosophe de l'universel singulier et celui de *De l'École*, qui s'attaquait naguère violemment à la dévalorisation des savoirs et à l'inversion des rapports de maîtrise dans certains discours sociologiques et pédagogiques. La position de Benny Lévy est au-delà. Avec le « Retour », il s'agit de sortir de toute « vision politique du monde », tout en donnant forme à la communauté à venir². Retrouver la communauté des véritables égaux, en remettant la Parole au centre, afin de sortir de la *kénocratie*, le pouvoir du « Rien », et la prolifération des mots vides. Le Juif

1. Voir « Théorie du nom juif », <http://www.mezetulle.net/article-1792627.html> (visité le 25 septembre 2007).

2. Voir Benny Lévy, *Le Meurtre du Pasteur : critique de la vision politique du monde*, Paris, Grasset et Verdier, 2002. Pour Jacques Rancière, qui range Milner et Lévy dans la catégorie des penseurs qui

de l'étude est alors en mesure d'inverser la logique du fameux *Dina demalkhouta dina* (« la loi du pays et la loi »), parce que lui seul il sait encore vraiment, au même titre que ses frères, ce que la « loi » signifie en substance, et non pas seulement comme instance politique. Et Lévy de noter : « Peut-être, grâce à notre méfiance, sommes-nous d'inattendus mais très avisés défenseurs du pouvoir moderne démocratique¹. »

Encore faut-il avoir sauté le pas et accepter de rejoindre la logique messianique, ou au moins le petit groupe de l'Institut des études lévinassiennes. Comme le notait Pierre Birnbaum, à propos des penseurs juifs allemands des années 1930, le projet messianique « ignore les logiques propres à l'histoire des États-nations, leur conception exigeante de la citoyenneté, la neutralité propice à l'assimilation, la retenue favorable à l'intégration, les considérations d'insertion sociale, le besoin de "civilité"² ». Irons-nous jusque-là ? Après tout, le logico-politique n'est peut-être pas aussi liquidé qu'on le dit. L'État existe encore, le concept de nation est à interroger, ceux de peuple et de souveraineté aussi ; la « démocratie sociale » n'a peut-être pas relégué définitivement la « démocratie politique » et ses procédures dans l'arrière-boutique. Il n'empêche. Ce parcours par les refus de l'émancipation n'est pas sans rappeler la fable politique avec laquelle Michael Walzer concluait *De l'Exode à la liberté* :

Nous croyons encore, du moins pour beaucoup d'entre nous, ce que l'Exode nous a enseigné en premier lieu ; ou bien ce qu'on en a d'abord compris, quant à la signification et la possibilité de l'action politique, et la forme qu'elle doit revêtir :

- en premier lieu, où que vous viviez, c'est sans doute l'Égypte ;
 - en second lieu, il existe un pays meilleur, un monde plus beau, une Terre promise ;
 - troisièmement, « la voie qui mène à la Terre promise passe par le désert ».
- Le seul moyen d'y parvenir, c'est de se rassembler et de se mettre en marche³.

participent de la nouvelle « haine de la démocratie », le *Meurtre du Pasteur* vient rendre explicite l'appel à un nouveau « gouvernement pastoral », qu'on trouverait dans les écrits de Milner. Il illustre « la logique des unités et des totalités déployée par l'auteur des *Penchants criminels de l'Europe démocratique* ». Voir Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 38.

1. Voir Alain Finkielkraut, Benny Lévy, *Le Livre et les livres. Entretiens sur la laïcité*, Paris, Verdier, 2006, p. 23-24.

2. Pierre Birnbaum, *Géographie de l'espoir*, op. cit., p. 26.

3. Michael Walzer, *De l'exode à la liberté. Essai sur la sortie d'Égypte*, Paris, Calmann-Lévy, 1985, p. 177.